

**MOVIMENTO SÓCIO-RELIGIOSO DA SERRA DO RODEADOR (1817-1820): UMA  
RELEITURA INTERPRETATIVA**

PEDRO CASTELLAN MEDEIROS<sup>1</sup>

**INTRODUÇÃO:**

Talvez nenhum outro fenômeno social no Brasil tenha intrigado e estimulado os mais variados ramos da produção acadêmica como os movimentos messiânicos. Frutos de um catolicismo popular que tem em sua religiosidade penitencial e apocalíptica o seu principal elemento; esses movimentos sócio -religiosos compõem o que podemos chamar de “cultura do fim do mundo”.

Por mais que diversas vezes reduzidos à ótica do “fanatismo” ou “misticismo”, estes fenômenos levam ao fascínio tanto seus participantes quanto dos que se propõem a estudá-los. Porém, nas diversas teses encontradas sobre estes fenômenos a maioria revela-se inadequada para definir sua realidade complexa e dinâmica. Desde às abordagens clínicas às sociológicas, das vertentes autoritárias à liberal-paternalista, até à marxista, a maioria, se restringem a uma explicação fenomenológica. Nelas a interpretação e a terminologia não fazem senão definir um “outro” bárbaro e incompreensível, atrasado, incapaz de utilizar da linguagem da razão e condenado a se expressar em formas alienadas, às quais não são reconhecidas como legítimos sistema de leitura do mundo (POMPA, 2004: 75-76).

Nesse contexto, este trabalho se propõem a fazer uma primeira aproximação entre a revolta sebastianista da Pedra Encantada do Rodeador (1817-1820) sob uma nova ótica interpretativa, usando como pano de fundo a Histórico-Religiosa Italiana, para identificar indícios que possibilitem um estudo mais aprofundado do fenômeno.

Parte-se do pressuposto que os sertanejos, participantes desta revolta viveram, se organizaram e lutaram em um espaço e tempo mítico, ou seja, seu patrimônio simbólico pode ser visto não apenas como um componente do movimento e sim como sua base lógica, sua linguagem.

A metodologia utilizada para atender a esse objetivo traçado, parte de um diálogo bibliográfico com três interpretações de fenômenos religiosos de caráter messiânico, a biopsicológica, a sociologia tradicional e a compreensivo-interpretativa para embasar a nossa proposta de análise interpretativa.

**CONTEXTO SOCIAL**

---

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo - USP, Mestrando em História Social –FFLCH sob orientação da Prof. Dra. Ana Paula Torres Megiani.

Ao analisar a conjuntura política e social do Nordeste do século XIX, cabe indagar quais os antagonismos, inquietações e os descontentamentos sentidos pelos diversos setores da população diante da ordem representada pelo domínio da coroa portuguesa no Brasil?

O início dos oitocentos foi palco de conturbadas contestações contra a ordem do Antigo Regime. Desde a chegada da corte portuguesa ao Rio de Janeiro, em 1808, que as relações de poder entre coroa e população mudaram acentuadamente. Essa insatisfação também podia ser vista dentre as camadas mais pobres da população.

Altas taxas e impostos fustigavam os bolsos dos pequenos comerciantes, sem falar no preço elevado dos produtos básicos como o imposto sobre a carne verde, direitos sobre a destilação de aguardente e o dizimo do algodão. A ampliação das *plantations* açucareiras, formada por grandes latifúndios e a instituição escravocrata expulsavam os camponeses livres pobres de suas terras e retiravam deles o trabalho e ocupação que garantiam sua sobrevivência. (BERNARDES, 2011: 71-95)

Além de todos esses problemas, o que mais causava indignação era o recrutamento militar forçado; obrigatório para maiores de 16 anos, que atingia apenas a população pobre, pois os que tinham alguma posse, pagavam para substituí-los. Usado como uma estratégia de coerção social, o recrutamento inibia a população de homens livres pobres de agir de forma sediciosa, do ócio, além de torná-los útil ao Estado. Essa população vivia nos quartéis de forma miserável, insalubre, além de receber baixo soldo, ração insuficiente e de baixa qualidade e submetidos a uma rígida disciplina, balizada em castigos físicos. Como consequência, as deserções e fugas se multiplicavam, o que os convertia em desertor, fora-da-lei e alvo diretos das ações do Governador de Pernambuco Luís do Rego Barreto. Some-se a isso, o injusto aparato judiciário do Antigo Regime vigente, fundamentado no princípio de que todos eram desiguais perante a lei relativizava as punições de acordo com a posição social do sujeito. (COSTA, 1995:127-129)

Diante dessa conjuntura sociopolítica, na qual a população fugia das atrocidades impostas pelo Estado a procura de suprir suas necessidades básicas percebe-se a multiplicidade de causas que levavam a população visualizar na crença do retorno de D. Sebastião, uma forma de combater as injustiças e os problemas que assolavam seu cotidiano, e criarem a comunidade do Rodeador. As características dessa comunidade, a amplitude de seus problemas, a gama de demandas reivindicadas, os meios pelos quais ela optou por lutar pelos seus direitos são temas do capítulo que segue.

#### **A SERRA DO RODEADOR (1817-1820)**

Caracterizado como a primeira manifestação sebastianista coletiva do Brasil, o movimento sócio-religioso da Serra do Rodeador surgiu em idos de 1820 no município de Bonito – PE. Tinha como seu principal líder o ex-soldado do 12º batalhão de Milícias, Silvestre José dos Santos que reuniu um grupo e fundou a “Cidade do Paraíso Terrestre” junto a uma grande pedra considerada pelo povo como encantada. O líder predicava e atraía a atenção dos sertanejos ali estabelecidos com a crença no retorno do Rei Dom Sebastião, desaparecido há quase três séculos nos areais marroquinos do norte da África<sup>2</sup>.

Em meio a uma paisagem dura, angulosa e trágica homens e mulheres livres e pobres se prepararam para receber o Rei português no vale da Serra do Rodeador, zona rural do antigo Povoado de Bonito, distante cerca de 134 km do Recife enquanto se dedicavam à cultura agrícola do feijão e, principalmente da mandioca (CABRAL, 2003: 12).

Fator preponderante para a formação do arraial, foi a imensa massa de homens moços e solteiros que eram desertores e fugidos do recrutamento militar. Este afluxo deu-se pela intensa campanha de repressão aos desertores das milícias em 1818, que encontraram no Rodeador uma “perfeita identidade de propósitos, pois ali se reuniam pessoas que acreditavam ‘que as milícias e Tropas acabariam logo que aparecesse El Rey Dom Sebastião’” (PALACIOS, 2002: 77). A própria liderança do movimento, Silvestre José dos Santos e Manuel Gomes das Virgens, “o tal Paixão”, eram desertores das tropas reais, que fugindo do recrutamento militar forçado, também compunham o grupo ali estabelecido.

As aspirações destes sertanejos consistiam no retorno do Rei Dom Sebastião, que figurava como herói e canalizava todos os fervores e esperanças desse povo sofrido. Com o seu regresso a ordem vigente seria invertida: os pobres enriqueceriam, líderes se transformariam em príncipes, injustiças deixariam de existir, terras, fartura e prosperidade aos adeptos e fim do recrutamento militar. Em uma choupana localizada aos pés da Serra aglutinava esses sertanejos em torno de uma capela, dita Oratório da Pedra. Diante desta pedra encantada os líderes conversavam com uma imagem da Santa Virgem e se informavam sobre D. Sebastião e seu exército.

---

<sup>2</sup> O mito do retorno do rei D. Sebastião foi construído entre os séculos XVI e XVII em Portugal, que tinha por esperança a volta do monarca português desaparecido na batalha contra os mouros em Alcácer-Quibir em 1578. D. Sebastião, que era esperado antes mesmo de nascer pelo povo português, pois trazia em seu nome a esperança de retomar o período de ouro lusitano. Mesmo sua administração do reino sendo caracterizada como desastrosa por causa de sua personalidade, O desejado, como era conhecido, depois de seu desaparecimento na batalha contra os mouros, deixou, através de crenças e mitos, a esperança para o reino português, da volta do monarca que iria trazer a felicidade, prosperidade e superioridade do reino português diante dos outros países, estabelecer a ordem e a glória da dinastia de Avis. Ver: (HERMANN, 2000) e (MEGIANI, 2003).

Outra perspectiva para o movimento é evidenciada por Hermann (2005). Segundo o autor a comunidade promulgou à luz da ordem vigente, modos de desgoverno, na medida em que não aceitavam o seu então representante, D. João VI, substituindo-o pelo Encoberto. Por mais que as demandas deste grupo acarretassem em transformações profundas e estruturais os mesmos não questionavam a natureza do regime, mas sim, a capacidade daquele que o liderava. (HERMANN, 2005: 430)

Neste contexto de crise militar, a desorganização social e desagregação das comunidades camponesas, fomentava-se um clima de violência e criminalidade, tanto que a comunidade do Rodeador foi rapidamente relacionada, pelas tropas imperiais, ao “clube de Buíque”, um bando armado de criminosos e fora-da-lei, chefiados por José de Barros. Percebe-se aqui, que as “linhas entre a liberdade e a criminalidade eram, extremamente tênues”. (PALACIOS, 2002: 79-80)

O líder carismático Silvestre José dos Santos se estabeleceu na região como novos moradores pagadores de foro, por volta de 1811. Com a multiplicação de fiéis que se reuniam para as rezas e rituais propostos pelo líder, e a posterior chegada de Manuel Gomes da Paixão, que transforma o culto também em um negócio, resolveram não mais pagar o foro à Manuel Francisco da Silva, pai do sesmeiro João Francisco da Silva, afirmando serem estas terras realengas.

Segundo Palacios (2002) as lideranças carismáticas do movimento do Rodeador tinham o monopólio de um saber específico – sentido e significado das cerimônias, comunicação com o Grande Encoberto e a intermediação de uma imagem dita miraculosa, a Santa da Pedra. Dessa forma controlavam o grupo, pois conheciam o segredo, compreendiam o sentido, ‘escreviam’ a profecia e traduziam a revelação. Neste sentido, a análise do autor tenta estabelecer “a ponte entre a representação místico-religiosa do imaginário dos devotos e os fins concretos próprios dos camponeses expropriados” (PALACIOS, 2002, p. 91)

Aponta o autor para um grau de complexidade intercultural acima do padrão que se poderia esperar de uma comunidade de cultivadores pobres do nordeste brasileiro do século XIX. Segundo ele, os líderes transitavam entre a cultura oral predominante no grupo de devotos e a cultura escrita de que se alimentam as diversas reformulações da lenda. Esta transitividade criava novas relações de poder dentro da comunidade. Esta conexão entre palavra escrita e oralidade cria, segundo o autor, uma forma especificamente camponesa de ler e interpretar materiais culturais produzidos fora do âmbito das comunidades. (PALACIOS, 2002: 101)





Palacios identifica na liderança do movimento, mais Manoel do que Silvestre, típicos mediadores culturais, pois alfabetizados, compunham um elo entre a tradição oral dos cultivadores pobres e a emergente cultura grafocêntrica. Esta diferenciação também justificava a esperteza dos líderes contra a ignorância dos adeptos. (PALACIOS, 2002: 99)

Dos rituais que ocorriam na Cidade do Paraíso Terrestre, a confissão para os neófitos ingressarem na comunidade e em seguida a penitência e as rezas do ato de contrição eram ações fundamentais na para a organização daquela comunidade. Tratando-se por irmãos, os prosélitos se agrupavam em torno de uma irmandade, a do Bom Jesus da Lapa, onde existia uma hierarquia que ia dos "procuradores de Cristo" passando pelos "sabidos" e os "ensinados". Também compunham esta hierarquia os "procuradores da honestidade" tanto feminino quanto masculino, com função de regular moralmente as relações sociais daquele grupo (CABRAL, 2003: 17-18). Importante salientar a participação feminina na função de "vigilância" da sexualidade e da moralidade, sem paralelo nessas paragens.

Ao apontar a relação que se estabelece entre a crença sebastica no agreste pernambucano e sua gênese quase três séculos antes em Portugal, Hermann (2005) afirma ser espantosa e desafiadora esta sobrevivência. Segundo ela, é certo que o essencial da crença da espera manteve-se intacto, mas as próprias características da espera e dos elementos rituais eram certamente outros na Cidade do Paraíso Terrestre. Como exemplo, elenca o aspecto coletivo e insurgente do Rodeador, que misturava de forma estreita preceitos militares e religiosos em sua organização, diferenciando-se da concepção pacífica de espera do sebastianismo português. (HERMANN, 2005: 436-438)

Sobre estes preceitos militares, vale ressaltar que comunidade do Rodeador dispunha de um pequeno exército de aproximadamente 150 homens comandados por Gonçalo Correia. Faziam exercícios militares e eram assistidos pela comunidade e possuíam uma quantidade razoável de armas de fogo para tais atividades.

Diante de toda essa movimentação dentro da comunidade na Serra do Rodeador, com aproximadamente quatrocentos adeptos vivendo na Cidade do Paraíso Terrestre, as autoridades locais começaram a temer que aquele movimento pudesse tomar proporções que chegassem a interferir na soberania monárquica. Esse receio converteu-se em objeto de uma obsessiva e brutal campanha militar, deliberado pelo então governador da província de Pernambuco, Luis do Rego Barreto culminando em duas devassas instauradas para apurar os verdadeiros fins do arraial sebastico.



Em 26 de outubro de 1820 Barreto envia tropas militares à Serra do Rodeador e acaba, depois de muita resistência, com a comunidade, massacrando e prendendo os membros da Cidade do Paraíso Terreal.

### **INTERPRETAÇÕES DOS FENÔMENOS SÓCIO-RELIGIOSOS**

As mobilizações sócio-religiosas “rústicas” de caráter messiânico e milenar ocupam na mentalidade das pessoas o fascínio e a superstição, permeados por sua mitologia escatológica. Por meio de seus profetas e profecias acerca do fim do mundo e da construção do paraíso terrestre, esses movimentos ganharam notoriedade principalmente através dos mais diversos ramos da produção literária e acadêmica.

A maioria dos especialistas no assunto identificam três vertentes de interpretações que caracterizam o desenvolvimento das ciências sociais no Brasil sobre esta temática. Pautamos essas considerações nos trabalhos de Alba Zaluar Guimarães (1986), Lísia Nogueira Negrão (2001), Cristina Pompa (1998, 2004), Renato da Silva Queiroz (2005) e Filipe Pinto Monteiro (2010).

A primeira vertente analisa, os movimentos sob a ótica biopsicológica. A segunda pela perspectiva da sociológica tradicional. E por fim, existem aqueles que se utilizam da abordagem compreensivo-interpretativa para a análise dos mesmos movimentos.

Após um diálogo entre estas interpretações, uma nova leitura interpretativa é proposta. Ou seja, uma quarta vertente teórica, com base nos estudos da história das religiões Italiana por meio dos trabalhos de Cristina Pompa (1998 e 2004).

#### ***Ótica biopsicológica***

No início do século XX, as manifestações religiosas de caráter messiânico e milenar, consideradas exóticas, foram enquadradas primeiramente sob a ótica biopsicológica, que afirmavam a existência intrínseca da figura do sertanejo com o misticismo. Sob a ótica oficial, orientada por valores e sentimentos tradicionais, estes movimentos eram vistos como irracionalidades e arcaísmos, quando não enquadrados como episódios de loucura coletiva, caracterizados como patologia social.

Na maioria das vezes a figura do sertanejo é identificada por suas características religiosa e belicosa. O binômio indissolúvel do “fanático e Jagunço” sempre nos aparece como imagem ao retratarmos os homens e mulheres do sertão. Capistrano de Abreu foi um dos primeiros pesquisadores a se preocupar com reconstrução histórica desta região. O seu clássico Capítulos de História Colonial (1907) forjou o senso comum da literatura histórica acerca desta população.

Caracterizado sempre como “fanático”, por não existir naquelas paragens autoridades eclesiásticas afim de nortear a ortodoxia religiosa Católica, e como “jagunço”, por não haver ali sinais do braço estatal para realizar a justiça, esses homens e mulheres permearam o imaginário dos romancistas, folcloristas e estudiosos que tentaram entender essa gente.

Também construtor do senso comum sobre os sertanejos está o romancista Euclides da Cunha com sua famosa obra *Os Sertões* (1902). Nesta obra o autor qualificava as causas da Guerra de Canudos à fatores como a predisposição ao analfabetismo, pobreza e ingenuidade. Constituindo assim a tradição histórico-literária que identifica a figura do sertanejo ao “fanatismo”.

Ao exemplificar esta concepção psicopatológica, Cristina Pompa ainda aponta para outros trabalhos que ainda no final do século XX utilizam estas explicações. Waldemar Valente (1986) defende a presença dominante do tipo constitucional “esquizotímico leptossômico” entre as populações sertanejas, que tenderiam psicologicamente ao fanatismo. Josué de Castro (1967) associa o “fanatismo” ao fenômeno da “fome” demonstrando em dados nutricionais e fisiopatológicos a carência do complexo B nessa população. Nesta mesma linha, até Celso Furtado (1983) apresentou uma ligação entre seca e fanatismo na figura do sertanejo. (POMPA, 2004: 74)

Sobre a análise desta vertente, Alba Zaluar (1986) identifica uma dicotomia intrínseca nesses estudos. A atitude contraditória com que a consciência urbana e civilizada se debruça sobre o homem do sertão a fim de estudá-lo, nada mais é do que, a criação de símbolos e signos de alteridade. Estes dualismos são funcionais à criação, pelos observadores, ao referir-se a oposições como litoral/sertão, rural/urbano, dominante/dominado, ou seja, significa marcar as fronteiras entre “nós” e os “outros”. (ZALUAR, 1986:147).

Este discurso dicotômico de criação de símbolos e signos de alteridade, nos fala mais sobre quem os produz, do que os objetos estudados. A tentativa de explicar e compreender o “outro”, nestas vertentes, acaba por criar marcas de diferenciação, legitimando estereótipos que são colocados afim de evidenciar o abismo entre o pesquisador “civilizado” e o pesquisador “bárbaro”.

Percebe-se que essa linha interpretativa tem por objetivo criar meios de diferenciação ou delimitar fronteiras sociais entre grupos sociais do litoral, como uma sociedade avançada e intelectualizada, e a do sertão como uma comunidade de bárbaros, grupos fanáticos, incivilizados e rústicos. Dessa forma, nega-se a esse segundo agrupamento quaisquer demonstrações de vontade própria e autonomia.

### ***Sociologia Tradicional***

A partir da década de 1960, sob a influência das Ciências Sociais na temática das manifestações religiosas, os autores que apresento em seguida, ambicionaram estabelecer sistemas explicativos holísticos baseados em princípios funcionais-estruturalistas e/ou marxistas.

Na procura de uma tipologia para identificar esses movimentos, Maria Isaura Pereira de Queiroz revê os fenômenos posicionando-os sob numa lógica social, classificando-os de acordo com a sociedade em que os mesmos se desenvolvem. Em seu clássico trabalho, *Messianismo no Brasil e no Mundo* (1965), a autora faz uma pesquisa excepcional ao compilar o que até então era chamado de “fanatismo” e “misticismo” sob o rótulo de “messianismo”.

Pode-se dizer que a autora realiza uma teoria sociológica geral do messianismo. Levada à cabo pela autora, a sociologia supera a tendência apriorística de classificar os movimentos religiosos sertanejos no quadro de uma patologia social desviante e reconduz o fenômeno a uma lógica social, na qual recupera seu caráter de “normalidade”.

A autora situa-se na filiação durkheiminiana e weberiana. De Weber vem o conceito de “autoridade carismática” e a sua relação com a estrutura social e de Durkheim a noção de “anomia” e de “dupla causalidade”. Ao analisar os movimentos nacionais, a autora pega de empréstimo o conceito de “cultura rústica” de Antônio Cândido (1964), que seria o resultado da adaptação de elementos da cultura portuguesa, com os da indígena e da negra, constituindo o universo das tradições do homem do campo (QUEIROZ, 2005: 143-144 e POMPA, 1998: 180). Dessa forma, sugere um enfoque explicativo, enquadrando, sistematizando os movimentos e examinando-os de forma empírica, ou seja, a partir do universo teórico-conceitual do observador.

Das teorias e metodologias salientadas acima, pode-se verificar o caráter de análise dos movimentos numa lógica social de “normalidade” e a formulação de critérios adequados para a construção de uma teoria sociológica do messianismo. Assim como a importância dada aos protagonistas dos movimentos, antes tidos como apenas contemplativos à espera da intervenção divina; agora, como força ativa e dinâmica em busca dos anseios da comunidade. Para além destas, a interpretação da autora perante os movimentos messiânicos supera as teses reducionistas do materialismo histórico ortodoxo, que veremos a seguir.

### ***Compreensivo-interpretativa***





Com o objetivo de ampliar as análises e valorizar o caráter simbólico e religioso dos movimentos, a partir da década de 1970 e 1980, alguns cientistas sociais tentaram reconstituir os fenômenos a partir da visão dos que os protagonizaram. O objetivo deles foi a procura do sentido do evento. Nesta terceira corrente interpretativa, encontramos importantes autores como, Laís Mourão (1974), Ralph Della Cava (1970, 1975), Douglas Teixeira Monteiro (1977), Alba Zaluar (1979), Josildeth Gomes Consorte (1984), Lísia Nogueira Negrão (1984), Alba Zaluar Guimarães (1986) e Renato da Silva Queiroz (1995) falando sobre o tema.

O que se evidencia nesta abordagem é a passagem metodológica entre um método explicativo, em que os fenômenos estudados adquirem um significado a partir do universo conceptual do observador, e um método compreensivo, em que o observador procura captar o significado que os próprios agentes atribuem a sua ação. (NEGRÃO & CONSORTE, 1984: 8-9)

Nessa perspectiva, esses autores tentam investigar os surtos “de dentro”, utilizando o método compreensivo que condiciona os pesquisadores a se igualar ao nível dos agentes e com eles se identificar, à procura do significado atribuído pelos mesmos às suas ações. Segundo Renato Queiroz esta vertente realiza uma análise da dimensão simbólica dos agentes sociais e dos sujeitos, os discursos dos mesmos a partir do qual se realiza a construção da realidade. (QUEIROZ, 2005: 146)

Esta passagem metodológica seria para Pompa (2004), uma transição epistemológica entre a sociologia do evento e a antropologia do sentido do evento, recuperando a categoria de “mistério”, que é fornecedora de sentido e realizadora de história, pois realizam ações concretas visando modificar situações reais. (POMPA, 2004: 185)

Uma das principais obras baseada nesta vertente é “Os errantes do Novo século” de Douglas Teixeira Monteiro (1974), que realiza uma leitura diferente para os fenômenos tentando compreender a sua “ideologia religiosa”. Esta ideologia seria um universo semântico pela qual o mundo material faz sentido e não mais um epifenômeno superestrutural de base material, como queriam os ortodoxos materialistas. (MONTEIRO, 1974: 15-16)

Essa abordagem também nos ensina que, não é a partir de um modelo teórico explicativo que se analisa o caso histórico, mas é a especificidade histórica e cultural do caso irrepitível que cria sua própria teoria de interpretação).

O que fica em suspenso ao apresentarmos essas na análise desses movimentos sócio-religiosos de cunho messiânico e milenar, pela perspectiva visões interpretativas é a questão proposta tanto por Alba Zaluar quanto por Cristina Pompa, que se refere a posição marginal na qual a questão da religião “rustica” ou “popular” se insere nestas conjecturas explicativas.



Segundo as autoras, é de fundamental importância o aprofundamento do estudo sobre o catolicismo popular ou “rústico”, que seria a estrutura lógica e a base indispensável aos fenômenos sócio-religiosos.

(POMPA, 1998, 2004 e ZALUAR, 1979)

### ***História das religiões: uma nova perspectiva***

Historicizar as diversas perspectivas de um determinado fenômeno, entendê-las cada uma em seu contexto, possibilita uma compreensão mais abrangente do processo percorrido pela as ciências sociais para estudar este fenômeno; assim como permite evidenciar as lacunas a serem suprimidas.

Após olhar o evento da Serra do Redeador a luz de três visões diferentes: a Biopsicológica, Sociologia Tradicional e Compreensivo-interpretativa e identificar a importância de cada uma,= percebendo as características que permitem aprofundar a compreensão sobre os movimentos sócio-religiosos rústicos do nordeste brasileiro; optou-se por sugerir uma nova perspectiva - a Histórico-Religiosa Italiana - na qual o universo simbólico é utilizado como ferramenta de leitura e significação desse mundo.

Parte-se do pressuposto que os sertanejos que protagonizaram o movimento sócio-religioso da Serra do Rodeador, viveram, se organizaram e lutaram num espaço e num tempo mítico. Acredita-se no universo simbólico de seus participantes, como instrumento de tradução e transformação do mundo, que legitimam suas práticas sociais, políticas e religiosas.

A visão escatológica destes sertanejos projeta os valores positivos no plano temporal futuro, ao mesmo tempo que recupera elementos de um passado vivido, como a Idade de Ouro, pode ser percebida como é o seu patrimônio simbólico, que se constitui não apenas como um dos componentes de um movimento sócio-religioso, mas sim, sua base lógica, sua linguagem.

“O universo religioso torna-se assim o horizonte meta-histórico de um processo que prevê e organiza a destruição definitiva da ordem presente e a construção de uma nova ordem social projetada num novo tempo e num novo espaço”. (POMPA 2004: 77). Porém, neste sentido, a destruição da ordem presente não se dá apenas no plano simbólico, mas também no prático, perceptível na construção de uma nova ordem de coisas, seja elas, nas relações de poder, onde as relações sociais são transfiguradas pelas hierarquias celestiais ou nas diversas ações e atividades realizadas pelo grupo.

Podemos inserir essas reflexões conceituais e teóricas na vertente italiana de estudos históricos-religiosos, que enfatiza, na análise da dimensão religiosa, sua dinâmica histórica e



sua relação dialética com outros domínios da sociedade que a produz. Dialética esta que se estabelece entre mito e história, sagrado e profano.

A “*Storia dele Religioni*” italiana, que emergiu, entre as décadas de 30 e 50 do século XX, sobre a tutela de Raffaele Pettazzoni (1960) e seus adeptos, Ernesto De Martino (1977) e Vittorio Lanternari (1960), são utilizadas, através das considerações de Cristina Pompa (1998 e 2004), para sugerir uma nova leitura interpretativa do movimento sócio-religioso da Serra do Rodeador.

A principal característica desta corrente é de estabelecer uma relação de simetria entre a esfera do sagrado e do profano, ou seja, uma ligação entre mito e história. O caráter fundamental desta ‘escola’ é o fator historicizante da categoria de tempo. Para eles, as manifestações religiosas são um produto histórico e cultural, não existindo uma sobreposição entre essas esferas (sagrado e profano / mito e história), mas sim, uma dialética.

Cristina Pompa aponta que, um dos principais representantes deste historicismo é Ernesto De Martino (1977). Segundo esse autor, a cultura seria o encerramento contra o risco existencial de “não ser no mundo”, ou seja, ela é produzida pelo homem para que o mesmo se sinta ontologicamente no mundo. Seria a historicidade da presença, o risco de não pertencer ao meio faz com que o homem produza cultura, sendo assim, sua presença no mundo sempre é uma realidade a se construir. (POMPA, 1998: 190)

Esta simbologia permite a de-historificação do devir, que seria a mesma ideia do Eterno Retorno de Mircea Eliade. No entanto, o que difere da teoria do romeno é que De Martino não aceita a “abolição implícita do tempo profano, da duração e da história”, como sugere o primeiro. (POMPA, 1998: 191)

Evidencia-se no diálogo entre Mircea Eliade (1969) e De Martino (1977) que a teoria do Eterno Retorno traz consigo uma abolição da história cada vez que este tempo sagrado é reatualizado, através do momento ritual, implicando assim, na abolição implícita do tempo profano, da duração e da história, resolvida numa série de novos começos. Já para De Martino a de-historificação do devir (eterno retorno) *não* nega a historicidade da realidade, *não* nega sua duração, apenas a protege. A história é retomada, descarregada de sua periculosidade é carregada de valores positivos do *ethos* cultural, ou seja, o horizonte mítico-ritual proposto por De Martino torna-se um mediador da recuperação da história.

Pompa apresenta outro aspecto importante salientado por De Martino, a concepção de tempo irreversível da cultura judaico-cristã. Segundo ele, o horizonte meta-histórico não é mais o eterno retorno, mas a perspectiva do fim, conserva-se assim, a resolução do devir em uma

infinita série de novos começos: o ano litúrgico. Diante desta concepção, De Martino sugere que o “ocultar a história na consciência do idêntico começo e o fazer história na consciência de sua irreversibilidade podem assim coexistir. Segundo Pompa, esse pode ser uma das chaves de leitura dos movimentos sócio-religiosos ocorridos nos quadros da cultura cristã. (POMPA, 1998: 192)

Segundo Monteiro (2010), Lanternari avança ao considerar que a ideia messiânica do judaísmo-cristianismo foi capaz de inserir a própria História no conjunto do simbolismo mítico-ritual de realização escatológica. Ou seja, a concepção de tempo judaico-cristão - diferente das sociedades antigas e tradicionais, ditas “arcaicas” de Mircea Eliade<sup>3</sup> - realiza-se numa nítida fratura entre o presente-passado, como experiência vivida, e a imagem de um futuro que assume assim, a configuração de um fim. (MONTEIRO, 2010: 90-92).

Diante desta visão, as “sociedades em que as condições de existência não permitem um controle das contingências apenas com instrumentos do mundo ‘profano’, a evolução da história traz consigo o risco antropológico permanente de ‘perder a presença no mundo’” (POMPA, 1995; 1998 *Apud* MONTEIRO, 2010: 92). Sendo assim, qualquer manifestação religiosa seria, logo, um fenômeno histórico e cultural, e a irreversibilidade da consciência temporal judaico-cristã não escaparia a esta natureza.

Nesta perspectiva o sistema mítico/ritual (“história sagrada” ou os “rituais do catolicismo rústico”) fornecem os instrumentos conceituais para significar o mundo como ele é. O mito então, *funda e significa* a história, e o rito *mantêm e reatualiza* a realidade e a necessidade do mundo. (POMPA, 1998: 196-197)

O universo religioso (mítico/ritual) passa a constituir-se num universo protetor de um processo: destruição de uma ordem dada (fim do mundo) e a construção de uma nova ordem (salvação) (POMPA, 1998: 197). Diante disto os protagonistas dos movimentos tornam-se *sujeitos* da História, que deve ser reescrita através de uma linguagem sagrada. Para eles o tempo presente assume as conotações de um tempo mítico: o tempo de espera das novas eras, que deve ser um tempo protegido e sacralizado.

Realizando uma análise crítica ao estruturalismo tradicional, Pompa sugere estabelecer a dialética entre o catolicismo rústico como estrutura e a dimensão apocalíptico-escatológica como processo dos movimentos. A realidade histórica mitificada (de-historificada) é o ponto

---

<sup>3</sup> Nas sociedades arcaicas, o homo religiosus de Eliade, reproduzia uma concepção de tempo circular, reversível e recuperável uma “espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos” (ELIADE, 2001: 82)



que liga o mundo em crise ao plano de salvação. Dialética entre a tradição que fundava o mundo e o futuro que precisa ser fundado. (POMPA, 1998: 198).

Partindo deste pressuposto teórico, Pompa apresenta questões práticas para a análise dos movimentos sócio-religiosos “rústicos” do nordeste brasileiro.

Ao identificar de forma frequente o caráter “sebastianista” nestes movimentos, a autora salienta que essa observação não passa de uma mera contestação, da presença do mito do retorno de Dom Sebastião, trazido pelos colonizadores portugueses. Para Pompa, o que realmente importa ser questionado e problematizado é “qual a razão pela qual este mito foi tão poderoso ao ponto de mobilizar as massas camponesas do sertão do Brasil tantos séculos depois da batalha de Alcácer-Quibir?”. (POMPA, 2004: 82)

A sugestão prática de análise apontada pela autora perpassa entre o catolicismo ibérico com a escatologia indígena. “O encontro de culturas constitui um contínuo movimento de mudanças e reajustes de sistemas simbólicos de um e de outro lado para que eles possam continuar a fazer sentido num mundo em que não é mais o mesmo em que tais sistemas se formaram” (POMPA, 2004: 82).

Diante disto, é necessário a tentar reconstruir o caminho das mediações sociais e simbólicas que permitiram a penetração desta simbologia e sua reprodução e reelaboração autônoma no meio rural brasileiro. Para identificar este “percurso social e simbólico” parte-se do pressuposto que o patrimônio religioso do sertão se construiu ao longo do processo de *tradução cultural* e de *negociação simbólica*, onde tem sua gênese no “encontro do catolicismo ibérico e a cosmologia indígena nas aldeias missionárias fundadas pelos jesuítas nos séculos XVII e XVIII, e que prosseguiu com as missões capuchinhas junto à população “cabocla” até o século XIX”. (Pompa, 2004: 72).

É deste encontro que a autora tenta encontrar as raízes históricas da “cultura do fim do mundo”. Segundo ela, pode-se encontrar características desta cultura nas modalidades da pregação missionária cristã no Brasil, marcada pela visão apocalíptica dos castigos de Deus para os pecados da humanidade<sup>4</sup>.

## **CONCLUSÃO: DIÁLOGO ENTRE TEORIA E OBJETO DE ESTUDO**

---

<sup>4</sup> A autora destaca alguns elementos essenciais para compreender a formação deste horizonte religioso. Em primeiro lugar a centralidade do *castigo* como forma de cumprimento das leis. Os castigos corporais eram considerados um dos instrumentos da transformação dos selvagens em homens. Porém, os elementos mais significativos da construção deste penitencialismo podem ser encontrados na simbologia das pregações e liturgias da empreitada catequética. Segundo a autora, o discurso dos missionários foi reelaborado e traduzido por uma série de práticas que já existiam no universo simbólico indígena e que eram de competência xamanística. A confissão, a cura de doenças, a profecia e principalmente a capacidade de chover são práticas costumeiras do universo simbólico indígena, que foi incorporada à liturgia cristã (POMPA, 2004: 84).



Compreender que a ideologia religiosa que compõe este universo perpassa por mitos, ritos e devoções; ter em mente que os protagonistas dos fenômenos sócio-religiosos assumem um papel histórico diante de um mundo que está chegando ao fim e um novo **mundo** que deve ser construído, são indicações extremamente pertinentes para relacionarmos a nova proposta interpretativa com base nos estudos da história das religiões Italiana, com o movimento sócio-religioso da Pedra do Rodeador (1817-1820).

As considerações aqui apontadas são fruto de uma primeira aproximação entre a proposta interpretativa e o movimento do Rodeador, sendo assim, o intuito aqui é pontuar as possíveis conexões para a análise do mesmo. Este trabalho faz parte de um projeto de pesquisa a nível de mestrado mais amplo, que a priori busca respostas para as perguntas ainda não sugeridas ao nosso objeto de estudo.

Observa-se que esses símbolos na dialética em que se estabeleceu o encontro do catolicismo ibérico e a cosmologia indígena nas aldeias missionárias fundadas pelos jesuítas nos séculos XVII e XVIII, e que prosseguiu com as missões capuchinhas junto à população “cabocla” até o século XIX.

Diversos autores apontam que a formação cristã da gente sertaneja se deve à estas missões itinerantes. Sob o intuito de catequisar foram responsáveis pela perspectiva penitencial em que se enquadrou o catolicismo do povo. Esta pregação foi sempre um convite à conversão, provada na penitência para alcançar uma salvação meta-histórica. (COSTA E SILVA, 1982: 33-42)

Alguns elementos da tradição religiosa podem ser encontrados no movimento da Serra do Rodeador, e parece-nos significativos para entender o universo mítico ritual (catolicismo rústico) e o apocalíptico-escatológico (fim do mundo e a salvação dos eleitos). São esses elementos: as “**vilas santas**”, sob a forma da Cidade do Paraíso Terrestre; A **confissão** obrigatória aos neófitos que ingressavam na comunidade; a **devoção** a imagens santas e o **beato** na figura dos líderes Silvestre e Manuel Gomes.

As missões e as pregações referidas a cima constituem um modelo para as pregações errantes dos conselheiros do fim do mundo e também na edificação de “**idades de Deus**”, implícita na fundação das missões jesuítas e dos santuários capuchinhos que confluíram para a prática de construção de “vilas santas” das utopias camponesas.

Identificam-se as transformações nas relações de poder dentro da comunidade do Rodeador, para além de seus territórios, nas relações de poder que se estabeleceram sob a forma de um

patriarcalismo onde a acumulação dos bens materiais e a força política organizavam esta disputa.

No cotidiano da comunidade houve uma transfiguração dessas relações, que se-pautavam por hierarquias celestiais e/ou carismáticas, como a hierarquia dos "procuradores de Cristo". Também compunham esta hierarquia os "procuradores da honestidade" tanto feminino quanto masculino, com função de regular moralmente as relações sociais daquele grupo (CABRAL, 2003: 17-18). Importante salientar a participação feminina na função de "vigilância" da sexualidade e da moralidade, sem paralelo nessas regiões.

Outro elemento marcante na religiosidade sertaneja do Rodeador é a **confissão**. Segundo os sermões dos jesuítas e capuchinos, o meio principal, e único, para se reconciliarem com Deus, ajustarem a consciência dos pecadores assegurando a salvação (POMPA, 2004: 84).

Provavelmente é deste mote, formulado nas pregações e missões catequéticas do século XVIII e XIX, que os adeptos se confessavam afim de alcançar o paraíso terrestre. Cada neófito que ingressava na Irmandade do Bom Jesus da Lapa, deveria se confessar diante dos líderes ou diante da imagem da Virgem Santa. Sendo assim, pode-se conjecturar que para os adeptos da comunidade o ato de confessar, deixava-os permeados sob uma aura de proteção, pois inseridos no grupo, os mesmos seriam os eleitos que alcançariam a salvação e teriam seus anseios atendidos.

Também inspirado em um ambiente de referência onde a religiosidade católica era transmitida através de pregações e missões teatralizadas que sugeriam o fim do mundo e a redenção dos pecadores, os **beatos** foram figuras importantes nesse universo simbólico e religioso.

Pode-se identificar a liderança de Silvestre José dos Santos como verdadeiro beato quando propaga a mensagem que na pedra encantada do Rodeador o rei D. Sebastião apareceria com o seu exército; que teria conversas quase que cotidianas com a Virgem do Oratório, sendo essa a propiciadora de milagres e curas. Sendo assim, as regras daquela comunidade deixaram de serem dadas através das autoridades locais, passando assim, a ser por meio do enviado divino, o líder carismático do grupo, que através do contato com essa divindade constituía um novo modo de vida, transgredindo assim o status quo dominante.

O intuito deste trabalho foi apontar alguns elementos do catolicismo popular que se relacionam com uma "cultura do fim do mundo" desenvolvida nas missões e pregações religiosas e entender a razão pela qual o mito do retorno de D. Sebastião foi tão forte entre os camponeses do Rodeador. Compreender este movimento sob a ótica Histórico-religiosa italiana, identificando a dialética entre mito e história, sagrado e profano oferece pistas sobre

o entendimento do universo religioso deste movimento rústico e como seus protagonistas pretendiam escrever a sua História, esta sagrada, e como eles a escreveram.

## **BIBLIOGRAFIA**

COSTA, Fernando Dores. *Os problemas do recrutamento militar no final do século XVIII e as questões da construção do Estado e da nação*. *Análise Social*, v.XXX, n.130, p.121-155, 1995.

COSTA E SILVA, Cândido. *Roteiro da Vida e da Morte: um estudo sobre o catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982.

BERNARDES, Denis. 1817. In DANTAS, Monica Duarte (org.). *Revoltas, motins, revoluções: homens livres pobres e libertos no Brasil do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2011.

POMPA, Cristina. *A construção do fim do mundo. Para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil "rústico"*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 177-211, 1998.

POMPA, Cristina. *Leituras do "fanatismo religioso" no sertão brasileiro*. *Revista Novos Estudos*, CEBRAP N° 69, julho, 2004 pp.71-88.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

QUEIROZ, Renato da Silva. *Mobilizações Socioreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas*. *Revista USP*, n. 67, p. 132-149, setembro/ novembro, 2005.

MEGIANI, Ana Paula Torres. *O Jovem Rei Encantado. Expectativas do Messianismo Régio em Portugal, séculos XIII-XVI*. São Paulo: Hucitec, 2003.

NEGRÃO, Lísias Nogueira, CONSORTE Josildeth Gomes. *O Messianismo no Brasil Contemporâneo*. São Paulo, FFLCH-USP/CER, 1984.

CABRAL, Flávio José Gomes. *Reinos Encantados Del Rei D. Sebastião: Rebelião e Contestação da Ordem nos Sertões Pernambucanos de 1820*. XXII Simpósio Nacional de História, ANPUH – João Pessoa, 2003.

HERMANN, Jacqueline. *"Um paraíso a parte: O movimento sebastianista do Rodeador e a conjuntura política pernambucana às vésperas da Independência (1818-1820)"*. In

BICALHO, Maria Fernanda e FERLINI, Vera Lúcia, modos de governar. Ideias e práticas políticas no Império Português (séculos XVI a XIX), São Paulo, Alameda, 2005, pp. 429-445.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal, século XV e XVII*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

---